

IL PROGRESSO NELLA CONOSCENZA DI DIO SECONDO SAN TOMMASO

MIGUEL PÉREZ DE LABORDA*

SOMMARIO: 1. Il progresso nella triplice via. 2. Negazione di imperfezioni. 3. Conoscenza della causalità divina. 3.1. Come si progredisce nella via causalitatis. 3.2. Cosa ci fa conoscere la via causalitatis. 4. Conoscenza dell'eminenza di Dio. 4.1. Al di là della via causalitatis. 4.2. Il progresso nella via eminentiae. 5. Conclusione.

Le affermazioni apofatiche di san Tommaso d'Aquino, di cui mi sono occupato altrove,¹ non sono state prese in tutta la loro radicalità da molti tra i più noti tomisti.² Molti di questi, quando leggono che non possiamo comprendere l'Essenza di Dio, interpretano che essa non può essere *conosciuta perfettamente*, ma solo *imperfettamente*, parzialmente. Nell'articolo precedente, ho mostrato che sostenere che l'Essenza di Dio può essere *conosciuta imperfettamente* è incompatibile con diversi testi di san Tommaso, e che la tesi tomista è piuttosto contraria: l'Essenza di Dio resta, alla fine dello sforzo della ragione, *assolutamente* ignota, e dunque non si può conoscere nemmeno *imperfettamente* o *parzialmente*.

Una delle cause di questa esegesi *poco radicale*, che ritengo sia sbagliata, è probabilmente che se di Dio non possiamo conoscere l'essenza ma *solo* l'esistenza, *sembra* che dopo la dimostrazione dell'esistenza di Dio non avrebbe senso la prosecuzione della teologia naturale, poiché non si potrebbe dire nulla su Dio. Ma questa conclusione antiteologica non può essere accettata da un'interprete di Tommaso, viste le tante pagine di teologia naturale che si trovano nelle sue somme *dopo* la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Di fatto, lo stesso san Tommaso in diverse occasioni³ ammette esplicitamente la possibilità di un progresso nella nostra conoscenza di Dio per mezzo dell'uso della ragione.

In questo lavoro mostrerò come mai l'apofatismo non porta Tommaso ad un rifiuto della teologia naturale, spiegando in che senso parla san Tommaso

* Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: perezlab@pusc.it

¹ Cfr. *La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di san Tommaso*, «Annales Theologici», 21 (2007), pp. 279-298.

² Nell'articolo appena citato, p. 281, si possono trovare come esempi alcune affermazioni di J. Wippel, J. Daniélou e J.-H. Nicolas.

³ Cfr. *In De Trin* 1, 2; *ScG* III, 49 e IV, 1.

di *progresso* nella conoscenza di Dio e come mai esso non ci porta nemmeno ad una conoscenza *parziale* o *imperfetta* dell'Essenza di Dio. Il filo conduttore che seguirò è la *triplice via*, che ha origine nello Pseudo Dionigi.

1. IL PROGRESSO NELLA TRIPLICE VIA

San Tommaso sostiene ripetutamente che l'unica conoscenza di Dio che la nostra ragione può avere da sola parte dai suoi effetti. Per avere una miglior conoscenza del Creatore, dunque, è necessario un esame più accurato delle creature. Comprendere meglio il mondo, scoprire le sue perfezioni, regolarità, finalità, porta a conoscere meglio la sapienza e la potenza del suo Creatore. E, al contrario, gli errori riguardanti le creature si riflettono negativamente nella nostra conoscenza di Dio: ci fa avere «una falsa idea di Dio».⁴

All'inizio del libro II della *Summa contra gentiles* Tommaso esamina alcuni di questi errori, segnalando anche le falsità teologiche a cui inducono:

1. Se si pensa che esiste solo ciò che si vede (il sensibile), si dirà che la Causa Prima è corporea.⁵ Questo sarebbe l'errore dei manichei, che, incapaci di andare al di là dell'uso dell'immaginazione, hanno pensato che Dio è una luce corporea.⁶ Attribuendo a Dio la corporeità, non ci si rende conto che questa in realtà è un'imperfezione, e quindi è incompatibile con Dio. Alcuni, consapevoli dell'assurdità di questa opinione, hanno tentato di correggerla, ma in realtà non sono stati capaci di andare molto al di là di essa, aggiungendo solo che ci potrebbero essere realtà incorporee *solo* se sono unite ai corpi. Questa sarebbe l'opinione di Varrone quando dice che Dio è l'anima del mondo.⁷

2. Un altro tipo di errore sarebbe attribuire alle creature ciò che è proprio solo di Dio, come la creazione, la conoscenza del futuro o il fare miracoli.⁸ Chi fa così, sbaglia circa le creature, attribuendo loro ciò che è incompatibile con la loro natura, oppure non ha capito che cosa sono la creazione o i miracoli, e perciò li attribuisce alle creature. Comunque, così facendo viene compromes-

⁴ ScG II, 3, n. 869. Trad. italiana: *Somma contro i gentili*, a cura di T. S. Centi, UTET, Torino 1978.

⁵ ScG II, 3, n. 865.

⁶ «Aliqui, enim qui primitus de rebus scrutari coeperunt, nihil nisi corporea esse existimaverunt, sicut de primis naturalibus dicit Aristoteles. Ex quorum opinione derivatus est error Manichaeorum, qui etiam Deum lucem quamdam corpoream esse posuerunt. Quod contingit ex hoc quod imaginationem per intellectum transcendere non valebant» (*De malo* 16, 1). Sant'Agostino stesso racconta che tale era la sua nozione di Dio quando era ancora sotto l'influsso manicheo: «quando volevo pensare la divinità non riuscivo che a fissarmi su masse corporee (*cum de deo meo cogitare vellem, cogitare nisi mole corporum non noveram*)» (*Confessioni* 5, 10, tr. it. di C. Vitali, Rizzoli, Milano 1999²³).

⁷ «Hac ergo opinione exclusa, posuerunt aliqui, esse quidem aliquid incorporeum, sed nullum huiusmodi esse quod non sit corpori unitum; adeo quod etiam Deum ponebant esse animam mundi, ut de Varrone Augustinus narrat in VII de Civit. Dei» (*De malo* 16, 1).

⁸ ScG II, 3.

sa un'adeguata conoscenza di Dio, poiché non si può capire la grandezza di quella sola realtà che è tanto perfetta da poter creare.

3. Altre volte l'errore porta a sottrarre qualcosa a Dio stesso. Ciò capita, ad esempio, se si fanno derivare da Dio le cose *per necessità* o se «si sottraggono le cose, in tutto o in parte, alla provvidenza divina»,⁹ come quando non si comprende lo stretto rapporto che l'uomo ha con Dio e si pensa che egli è solo sottomesso agli astri.¹⁰

Una conoscenza più perfetta delle creature, al contrario, aiuta ad avere una miglior conoscenza di Dio. Per quanto so, i testi in cui san Tommaso sviluppa in modo più completo questo progresso nella conoscenza di Dio sono *De trinitate* 1, 2 e *Summa contra gentiles* III, 49. In entrambi i passi lo spiega in un modo simile: in base alla *triplice via* di affermazione (o causalità), negazione ed eminenza.

In *De trinitate* 1, 2, dopo aver mostrato perché in modo razionale «non possiamo arrivare a conoscere *null'altro di Dio se non la sua esistenza*», Tommaso afferma:

Tuttavia tra coloro che ne conoscono l'esistenza, alcuni raggiungono un grado di conoscenza superiore a quello degli altri, poiché la causa viene conosciuta tanto più perfettamente a partire dai suoi effetti quanto più, attraverso questi ultimi, è possibile apprendere il rapporto che la causa ha con essi.¹¹

Come si vede, san Tommaso si propone di chiarire proprio il problema che noi tentiamo di risolvere: come è possibile progredire nella conoscenza di Dio senza pretendere di conoscere almeno parzialmente l'Essenza di Dio. Nella sua spiegazione, egli dirige la nostra attenzione sulla considerazione del rapporto (*habitus*) tra Dio e le creature. Esso, sostiene Tommaso, deve essere considerato da tre punti di vista: il *procedere stesso* dell'effetto dalla causa, la *somiglianza* dell'effetto con la causa e la loro *dissomiglianza*.¹² In tutti e tre ci può essere progresso:

⁹ ScG II, 3.

¹⁰ ScG II, 3.

¹¹ «Et tamen unus cognoscentium quia est alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto per effectum magis apprehenditur habitudo causae ad effectum» (In *De Trin* 1, 2. Tr. it. in *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Rusconi, Milano 1997).

¹² «Quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae attenditur secundum tria, scilicet secundum progressionem effectus a causa et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine suae causae et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consecutione. Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Primo, secundum quod perfectius cognoscitur eius efficacia in producendo res. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, qui cum eius similitudinem aliquam gerant, magis eminentiam eius commendant. Tertio in hoc quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab omnibus his, quae in effectibus apparent. Unde dicit Dionysius in libro de divinis nominibus quod cognoscitur ex omnium causa et excessu et ablatione» (In *De Trin* 1, 2).

1. Considerando il «*procedere* stesso dell'effetto dalla causa» si dà progresso quando si conosce più adeguatamente l'efficacia di Dio nel produrre le cose.

2. Esaminando la «*somiglianza* che l'effetto conserva della sua causa», Dio può essere conosciuto meglio «riconoscendo in Lui la causa di quegli effetti più nobili (*nobiliorum effectuum*) che, in quanto ne conservano qualche somiglianza, ne mostrano in misura maggiore l'eminenza».

3. Infine, riflettendo sull'«imperfessione con cui l'effetto riceve tale somiglianza» il progresso si dà «conoscendo sempre più la sua distanza da tutto ciò che appare negli effetti».

La spiegazione che offre san Tommaso è tanto breve quanto complessa. Comunque, è evidente che le tre prospettive corrispondono rispettivamente alle tre dimensioni della *triplice via*: la *causalità* («efficacia nel produrre le cose»), l'*eminenza* («gli effetti più nobili [...] mostrano in misura maggiore l'eminenza») e la *rimozione* («distanza da tutto ciò che appare negli effetti»).

Nella *Summa contra gentiles* III, 49, Tommaso mostra anche chiaramente il legame tra progresso nella conoscenza di Dio e triplice via. In questo passo, egli dimostra che le sostanze separate non hanno una conoscenza naturale dell'Essenza di Dio, e che ciononostante esse «conoscono che Dio esiste, che è la causa di tutte le cose, superiore a tutti gli esseri e distinto da tutte le cose». ¹³ San Tommaso spiega poi come in ciascuna delle tre dimensioni della triplice via la conoscenza degli angeli è superiore alla nostra:

1. Le sostanze separate conoscono meglio degli uomini che Dio è *distinto* da tutte le cose, in quanto «conoscono più cose e più pertinenti (*plura et magis propinqua*) riguardo a Dio, di quante ne conosciamo noi: e di conseguenza col loro intelletto possono escludere da Dio qualità meno generiche di quanto non facciamo noi». ¹⁴

2. In secondo luogo, «tanto più uno conosce la dignità di un individuo, quanto più alti (*altioribus*) sono i dignitari che a lui risultano sotto il suo dominio». Perciò, «non conosciamo la sovreminenza divina come le sostanze separate,

¹³ «Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est; et quod est omnium causa; et eminentem omnibus; et remotum ab omnibus, non solum quae sunt, sed etiam quae mente creata concipi possunt» (ScG III, 49).

¹⁴ «Rursus: cum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo deveniatur, ut supra dictum est, quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam ipsius cognitionem accedit: sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum neque insensibilem, quam qui scit solum eum non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit. Substantiae autem separatae plura cognoscunt quam nos, et quae sunt Deo magis propinqua: et per consequens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo remonent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quam nos: licet nec ipsae, per hoc quod seipsas intelligunt, divinam substantiam videant» (ScG III, 49).

che conoscono gli ordini più alti dell'universo, e sanno che Dio è superiore ad essi». ¹⁵

3. Infine, esse conoscono meglio l'*efficacia causale* di Dio, poiché «tanto più si conosce la causalità di una causa e la sua potenza, quanto più numerosi e più grandi (*plures et maiores*) sono gli effetti che di essa conosciamo». ¹⁶ Anche se ora Tommaso non lo afferma esplicitamente, le sostanze separate conoscerebbero effetti più numerosi e grandi.

Nelle tre sezioni successive, mi soffermerò su ciascuna di queste tre dimensioni della triplice via, per spiegare in dettaglio il modo in cui in ciascuna di esse si può progredire nella conoscenza di Dio.

2. NEGAZIONE DI IMPERFEZIONI

In diversi momenti (specialmente *In 1 Sent* 2, 1, 3, *Pot* 7, 5 e *Sth* 1, 13, 2) san Tommaso critica un'interpretazione *eccessivamente negativa* degli attributi divini, ma ciò non vuol dire che per lui la via negativa non sia utile. Egli non critica il suo uso ma l'abuso. Esaminare cosa ha da dire contro questi eccessi ci permetterà di capire meglio l'uso che lo stesso Tommaso fa della negazione per parlare di Dio.

Il primo luogo in cui egli discute questo argomento è *In 1 Sent* 2, 1, 3, una celebre questione che è venuta a chiamarsi *Quaestio de attributis*. ¹⁷ In essa, san Tommaso distingue due prospettive riguardo alla possibilità di attribuire a Dio nomi quali *giusto* o *sapiente*. La prima sarebbe quella di Avicenna e Maimonide, la seconda di Dionigi e Anselmo. La posizione di Avicenna e Maimonide riportata da Tommaso è articolata, poiché include due interpretazioni di proposizioni come "Dio è giusto": una *negativa* e un'altra *causale*. Soffermiamoci

¹⁵ «Item: tanto aliquis alicuius altitudinem magis novit, quanto altioribus scit eum esse praelatum: sicut, etsi rusticus sciat regem esse summum in regno, quia tamen non cognoscit nisi quaedam infima regni officia, cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoscit regis eminentiam sicut aliquis qui omnium principum regni dignitates novit, quibus scit regem esse praelatum; quamvis neuter altitudinem regiae dignitatis comprehendat. Nos autem nescimus nisi quaedam infima entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam sicut substantiae separatae, quibus altissimi rerum ordines noti sunt, et eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt» (*ScG* III, 49).

¹⁶ «Ulterius: manifestum est quod causalitas alicuius causae, et virtus eius, tanto magis cognoscitur, quanto plures et maiores eius effectus innotescunt. Ex quo manifestum fit quod substantiae separatae causalitatem Dei et eius virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus» (*ScG* III, 49).

¹⁷ Si è molto discusso sulla datazione di essa. È questa però una problematica che non influisce sulla mia argomentazione, perché comunque l'opinione di san Tommaso al riguardo non cambierà nelle opere posteriori. Una recente discussione del tema si può trovare in M. RUBIO, *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God. An Examination of the 'Quaestio de Attributis'*, Springer, Dordrecht 2006.

ora solo sulla prima, l'interpretazione negativa. Secondo questa opinione, dice san Tommaso, tutte le cose attribuite a Dio sarebbero vere di lui in modo negativo, in due maniere possibili:

(1) per rimuovere la privazione o il difetto opposto, come diciamo che Dio è sapiente perché sia rimosso il difetto che si trova negli enti privi di sapienza.¹⁸

(2) secondo che dalla negazione consegue qualcosa, come accade per il nome "uno", che cioè non essendo egli diviso, per questo stesso fatto è uno. Similmente, per il fatto stesso che è immateriale, è intelligente.¹⁹

Che alcuni attributi divini siano negativi nel secondo modo, Tommaso lo ammette senza dubbi. Di fatto, egli accetta, seguendo Aristotele, questa interpretazione negativa di "Uno". Egli invece non ammette il primo punto, cioè che "Dio è sapiente" debba essere inteso come "Dio *non* è ignorante". A questa interpretazione egli fa diverse critiche, sia nel commento alle *Sentenze* sia in opere posteriori (*Pot* 7, 5 e *Sth* 1, 13, 2):

1. Qualsiasi nome potrebbe essere attribuito a Dio. Infatti, ogni nome comporta una negazione. Il nome "leone", ad esempio, include l'essere quadrupede ma esclude essere uccello. Se si ammette tale interpretazione negativa, allora, si potrebbe dire che Dio è leone, intendendo con ciò semplicemente che Egli non possiede l'essere proprio degli uccelli; e in modo simile con gli altri attributi.

2. Secondo tale interpretazione solo negativa, i nomi come "vivente" e "giusto" «sono stati trovati più per rimuovere che per porre qualcosa in Dio (*ad ponendum aliquid in Deo*)». ²⁰ Ma, sostenendo ciò, questa teoria «è in contrasto col pensiero di chi parla di Dio. Difatti chi dice che Dio è vivente, non intende affermare che semplicemente [...] differisca dai corpi inanimati». ²¹

3. «Ogni idea di negazione ha il suo fondamento in un dato affermativo [...] Ne segue pertanto che se l'intelletto umano non sapesse nulla di Dio in modo affermativo, non potrebbe negare nulla in proposito». ²² Ad esempio, le dimostrazioni che fa san Tommaso dell'immaterialità o immutabilità di Dio (che sono esempi di rimozioni) presuppongono le tesi che Dio è Atto Puro o che è massimamente Perfetto.

¹⁸ «Ad removendum privationem seu defectum oppositum, ut dicimus Deum sapientem, ut removeatur defectus qui est in carentibus sapientia» (*In I Sent* 2, 1, 3. Trad. italiana: *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, 10 voll., BSD, Bologna 2000 ss.).

¹⁹ «Secundum quod aliquid ex negatione consequitur, sicut est de hoc nomine unus, qui ex hoc ipso quod non est divisus, est unus. Similiter ex hoc ipso quod est immaterialis, est intelligens» (*In I Sent* 2, 1, 3). ²⁰ *In I Sent* 2, 1, 3. ²¹ *Sth* 1, 13, 2.

²² «Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative» (*De pot* 7, 5. Trad. italiana: *La potenza di Dio*, a cura di A. Campodonico, Nardini, 3 voll. Firenze 1991-95 [include solo le qq. 1-7]).

Come si vede, la sua critica a questa interpretazione eccessivamente negativa non è rivolta all'uso della rimozione, ma al darle un'importanza *esclusiva*, pensando, ad esempio, che nel dire "Dio è vivente" si intende dire che Egli non è inanimato, e dicendo "Dio è intelligente" si intende dire che Egli non è un animale bruto.²³

Lo stesso Tommaso, di fatto, adopera con grande profitto la *via remotionis*, specialmente nelle sue Somme. In esse, dopo aver dimostrato l'esistenza di Dio, la prima cosa che egli fa è esaminare che cosa Egli non è, rimuovere da Lui le imperfezioni che troviamo nelle creature.²⁴ Per farlo, egli di solito adopera espressioni che sono chiaramente negative (*immateriale, incorporeo, infinito*, ecc.), ma usa anche delle espressioni che sebbene sembrino affermative, in realtà hanno un significato negativo (come "eterno", che implica, tra l'altro, *esclusione* di principio e di fine). La presenza di queste rimozioni nelle opere di Tommaso è sufficiente per mostrare che egli non rifiuta affatto l'uso della *via remotionis*. Anzi, l'adopera frequentemente e le dà una particolare importanza, parlando di essa come la via principale,²⁵ più perfetta,²⁶ più appropriata,²⁷ migliore,²⁸ più fruttuosa,²⁹ più vera³⁰ e più chiara.³¹

Per capire bene il suo apprezzamento della rimozione, però, bisogna tener presenti due usi della negazione: la rimozione di *imperfezioni* e la rimozione del *modo imperfetto delle perfezioni* create.

1. *Rimozione di imperfezioni*. Ciò che è più immediatamente manifesto è che si devono rimuovere da Dio le imperfezioni che si trovano nelle creature. Si può dire, ad esempio, che Dio non è corporeo, poiché essere *corporeo* non è una perfezione pura (se si pensa, come san Tommaso, che la materialità è imperfezione, e la spiritualità invece perfezione). E per lo stesso motivo si può anche dire che è immateriale, immutabile, ecc. Ma anche a questo riguardo bisogna essere cauti, perché in realtà non qualsiasi imperfezione è adatta ad essere rimossa da Dio. Ad esempio, per una persona umana essere cieco o

²³ Cfr. *De pot* 7, 5.

²⁴ Nella *Summa contra gentiles* egli dedica a questo compito diversi capitoli, a partire dal 15. Le diverse rimozioni della *Summa contra gentiles* si potrebbero raggruppare intorno a cinque tipi di negazioni: non essere in atto, non dipendere da un altro, non essere composto, non essere molteplice e non avere limiti. Anche nella *Summa theologiae* egli comincia rimuovendo da Dio tutte le imperfezioni, dedicando le qq. 3 e 7-11 alla ricerca di che cosa non è Dio. In esse si dimostra che Dio non è composto (q. 3), né finito (q. 7), né limitato nel suo modo di essere presente (q. 8), né mutevole (q. 9), né limitato temporalmente (q. 10), né divisibile (q. 11).

²⁵ *In De div nom* 7, l. 4, n. 729; *ScG* I, 14.

²⁶ *In III Sent* 35, 2, 2, sol 2.

²⁷ *In De div nom* 1, 3, 83.

²⁸ *In I Sent* 8, 2, 1.

²⁹ Torrell (Torrell, TdA-2: 49) cita il sermone inedito *Seraphim stabant*, nel quale dice san Tommaso: «Nessuna via è così fruttuosa per la conoscenza di Dio come quella che procede per separazione (*per remotionem*)».

³⁰ *In I Sent* 4, 2, 1 ad 2; *De pot* 7, 5 ad 2; 9, 7.

³¹ *In I Sent* 34, 3, 1.

peccatore è un'imperfezione; ma non avrebbe senso dire "Dio non è cieco" o "Dio non è un peccatore". Il motivo è che la cecità e il peccato sono *privazioni*, e quindi ha senso attribuire o negare la *cecità* solo a qualcosa che di solito (*per natura*) vede, e *non essere peccatore* a ciò che dovrebbe non esserlo. Non ha senso (se non metaforico o poetico) dire che una pietra *non è cieca* o che una zanzara *non è peccatrice*. La negazione di privazioni, dunque, è propria di ciò che può essere defettibile e limitato (anche se, quando si nega la privazione, di fatto non lo è). Dio però è al di fuori di questi ambiti di realtà defettibili, e quindi non gli si possono attribuire le privazioni.³²

2. *Rimozione del modo imperfetto delle perfezioni create*. In molti altri momenti Tommaso rimuove da Dio i *modi imperfetti* propri delle perfezioni create, per dire ad esempio che Dio non è vivente o sapiente al modo in cui lo sono le creature viventi o sapienti.³³ È questa la dimensione più fruttuosa della rimozione, quella che ci fa rialzare più in alto rispetto alle creature, e che quindi ci permette di progredire di più nella conoscenza di Dio. Di fatto, è una dimensione collegata con la *via eminentiae*, di cui poi parleremo.

La distinzione di questi due usi della rimozione si trova chiaramente presente in un celebre testo del *Commento alle Sentenze*,³⁴ in cui san Tommaso parla di tre fasi del processo verso Dio nella via della rimozione:

1. In primo luogo, «eliminiamo da lui gli aspetti corporali».
2. Poi eliminiamo gli aspetti «intellettuali, secondo che vengono riscontrati nelle creature». Dopo queste due eliminazioni, «nel nostro intelletto rimane soltanto il fatto che egli è, e nulla più: per cui [il nostro intelletto] è come in una certa confusione».
3. Infine, «rimuoviamo da lui anche questo stesso essere secondo che è (*secundum quod est*) nelle creature: e allora [il nostro intelletto] rimane in una certa tenebra di ignoranza (*tenebra ignorantiae*)». Dio infatti *non esiste* nel modo in cui esistono le creature.

³² Cfr. F. J. DEL CASTILLO, *An Analysis of St. Thomas' Critiques of Maimonides' Doctrine on Divine Attributes*, Edusc, Roma 2007, pp. 225-245.

³³ «Non solum enim deus non est lapis aut sol, qualia sensu apprehenduntur, sed nec est talis vita aut essentia qualis ab intellectu nostro concipi potest» (*In De div nom*, pr.).

³⁴ «Ad quantum dicendum, quod alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen qui est dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur» (*In 1 Sent* 8, 1, 1 ad 4).

È difficile sapere con precisione quali sarebbero questi aspetti corporali e intellettuali di cui parla l'Aquinate.³⁵ Comunque, sembra che le due ultime fasi siano collegate al secondo tipo di negazione: la rimozione del modo imperfetto delle perfezioni create. Posteriormente vedremo come questo tipo di rimozione serve a conoscere meglio l'eminenza di Dio. Ora invece vorrei mostrare in che modo il primo tipo di rimozione serve anche a progredire nella conoscenza di Dio.

Nel suo commento al *De trinitate* (6, 3), san Tommaso fa un'interessante osservazione che, sebbene si riferisca alla nostra conoscenza *delle sostanze immateriali*, si potrebbe applicare anche alla nostra conoscenza di Dio:

Quante più negazioni giungiamo a riconoscere, tanto meno confusa è la conoscenza che possiamo avere di esse, dal momento che le negazioni successive contraggono e determinano una precedente, così come fanno le differenze nei confronti del genere remoto.³⁶

Già Maimonide aveva sostenuto che queste successive rimozioni implicano un progresso nella conoscenza di Dio,³⁷ e che esso è possibile poiché, sebbene gli attributi negativi si limitano ad escludere, essi «comportano una qualche specificazione, anche se in essi vi è una specificazione solo mediante la rimozione di ciò che viene negato». ³⁸ Ad esempio, sapendo in un determinato caso che esiste una realtà corporea, sapere inoltre che essa non è né minerale né vegetale è sapere qualcosa in più di sapere *solo* che c'è una realtà corporea.

Mi sembra che Tommaso intenda dire qualcosa di simile quando spiega che le differenze negative *si restringono* l'una l'altra:

Come nelle differenze affermative l'una restringe l'altra, e maggiormente si avvicina alla definizione completa della cosa nella misura in cui la distingue da molte altre; così una differenza negativa viene ristretta dall'altra, distinguendo progressivamente la cosa da molte altre.³⁹

³⁵ Per una profonda analisi di questo testo, cfr. J. OWENS, *Aquinas. "Darkness of Ignorance" in the Most Refined Notion of God*, in R. W. Shahan, F. J. Kovach (a cura di), *Bonaventure and Aquinas Enduring Philosophers*, University of Oklahoma Press, Norman 1976, pp. 69-86.

³⁶ «Et quanto plures negationes de eis cognoscimus, tanto et minus confusa est earum cognitio in nobis, eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias» (*In De Trin* 6, 3).

³⁷ In *La guida dei perplessi* I, 59 Maimonide si chiede come mai, dalle premesse precedenti, «vi può essere una distinzione tra coloro che Lo percepiscono». Egli ribadisce che si dà tale differenza, e che essa è molto grande. Ciò è possibile per mezzo dell'aggiunta di negazioni: «Ogni volta che tu aggiungi qualcosa alle negazioni che riguardano Dio, ti avvicini alla Sua percezione, e sei più vicino ad essa di colui che non nega a Dio ciò che ti è stato dimostrato di doverGli negare» (M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Utet, Torino 2005, p. 212).

³⁸ M. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi* I, 58, p. 209.

³⁹ «Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam

E subito dopo fa un esempio che riguarda Dio stesso:

Se diciamo, p. es., che Dio non è un accidente, viene distinto da tutti gli accidenti; se poi aggiungiamo che non è un corpo, veniamo a distinguerlo da tutta una serie di sostanze; e così progressivamente con codeste negazioni arriviamo a distinguerlo da tutto ciò che non è lui.⁴⁰

Questi due momenti del nostro progresso – distinguerlo da tutto ciò che esiste al modo dell'accidente e sapere che non è corpo – sono certamente solo dei primi passi della teologia naturale. Ciononostante, non tutti i filosofi sono riusciti a percorrerli. San Tommaso segnala perciò che alcuni non riescono ad ammettere altre realtà che quelle che si vedono, e perciò confondevano Dio con alcune realtà corporee, come il fuoco, il vento o il sole.⁴¹ Tali pensatori non riescono a comprendere che alcune caratteristiche delle creature (come la corporeità o tutto ciò che deriva dall'essere materiale) non sono affatto perfezioni che si possano attribuire a Dio.

Lasciando da parte questi pensatori piuttosto *rudi*, la maggior parte dei filosofi tentano di rimuovere da Dio tutte queste imperfezioni evidenti, e altre che non sono tanto evidenti. Però, non tutti progrediscono ugualmente in questa via verso Dio. La loro differenza dipende da quali sono le imperfezioni che pensano debbano essere rimosse:

Quanto più sono numerose e pertinenti le qualità che uno esclude da qualcosa, tanto più si avvicina a una sua conoscenza appropriata: si avvicina di più, p. es., a una conoscenza appropriata dell'uomo chi sa che egli non è né inanimato, né insensibile, che chi sa soltanto che egli non è inanimato, sebbene entrambi ne ignorino l'essenza.⁴²

Il limite massimo della conoscenza di Dio a cui si può arrivare per mezzo di questa serie di rimozioni è *distinguerlo da tutto*, cioè sapere che è «diverso da tutte le cose». ⁴³ Per distinguerlo da tutto, però, non è necessario prolungare fino al limite una serie di negazioni che si restringono l'una l'altra. Un modo

designationem rei appropinquat secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit». ScG I, 14.

⁴⁰ «Sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur» (ScG I, 14).

⁴¹ ScG II, 3.

⁴² «Quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam ipsius cognitionem accedit: sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum neque insensibilem, quam qui scit solum eum non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit» (ScG III, 49). «Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove. Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur» (ScG I, 14).

⁴³ ScG I, 14.

molto più diretto è trovare imperfezioni che siano proprie di tutte le creature, e rimuoverle da Dio. Ad esempio, l'*immutabilità* è solo propria di Dio. Certamente non tutte le creature sono mutevoli nel senso del movimento fisico, ma sì lo sono nel senso che «se le creature fossero abbandonate a se stesse, cesserebbero di esistere». ⁴⁴ Allo stesso modo, avere inizio o fine, ed essere finito, sono anche imperfezioni presenti in ognuna delle creature. E lo stesso si dica della composizione di essenza ed atto di essere, che secondo Tommaso è assente solo nel caso di Dio. E allora qualsiasi altra creatura è in qualche modo composta, e quindi la *semplicità* (non composizione) è propria solo di Dio.

Chi sa che Dio è l'unico veramente immutabile o eterno, sa già che Egli è «diverso da tutte le cose». Comunque, questa conoscenza della sua diversità si può sempre approfondire, poiché si possono scoprire nuove distinzioni che aiutano a comprendere *quanto* Egli è diverso da tutte le creature. In senso proprio, dunque, il limite massimo nella *via remotionis* si raggiunge solo una volta che si rimuove da Dio ognuna delle imperfezioni che si trovano nelle creature.

I filosofi, però, non sempre sono riusciti a dimostrare che questi attributi che esprimono mancanza di imperfezione (immutabile, semplice, ecc.) si attribuiscono solo a Dio. Anche in questo caso, quindi, si può parlare di progresso nella teologia naturale. Tale sviluppo appare chiaro nel caso della più grande novità della metafisica dell'Aquinate: la tesi della distinzione di essenza e atto di essere. Molti filosofi prima di lui avevano provato che Dio è immobile o incausato senza essere riusciti a capire che solo in Lui non c'è composizione di essenza e atto di essere. San Tommaso, quindi, comprende la distinzione tra Dio e le creature in un modo più radicale dei suoi precursori.

Arrivati a questo punto, è necessario ricordare che distinguere Dio da tutte le cose, anche nel modo più radicale possibile, non implica poter conoscere un po' meglio la sua Essenza, cioè conoscerla meno imperfettamente. Tommaso ammette che per mezzo di negazioni si può pervenire ad una *conoscenza propria* di una cosa; ma, mentre con la conoscenza propria avuta mediante le *affermazioni* si può conoscere l'essenza della cosa, con la conoscenza avuta mediante le *negazioni* «rimane ignota la sua essenza». ⁴⁵ Perciò, sebbene chi sa che l'uomo non è né inanimato né insensibile abbia una conoscenza più appropriata dell'uomo che chi sa soltanto che egli non è inanimato, comunque entrambi ignorano la sua essenza. ⁴⁶ Sapere che Dio è distinto da tutto, dunque, non è conoscere meglio la sua Essenza.

⁴⁴ In *De Trin* 5, 2 ad 7.

⁴⁵ *ScG* III, 39.

⁴⁶ *ScG* III, 49.

3. CONOSCENZA DELLA CAUSALITÀ DIVINA

3. 1. *Come si progredisce nella via causalitatis*

Abbiamo visto che gli errori circa le creature impediscono di avere una conoscenza adeguata di Dio, e che, allo stesso tempo, l'esame delle creature può giovare alla nostra conoscenza di Dio. Vediamo ora come tale esame è utile anche nella *via causalitatis*.

Quando san Tommaso ne parla nel suo commento al *De trinitate*, dice che considerando il «procedere stesso dell'effetto dalla causa» (questa è la *via causalitatis*) si dà progresso in quanto si conosce più adeguatamente l'efficacia di Dio nel produrre le cose.⁴⁷ Per questa via, quindi, si perviene alla conoscenza della potenza di Dio. Allora, come si può conoscere più adeguatamente la potenza divina? Un passo particolarmente interessante al riguardo è il già citato *ScG III*, 49, dove Tommaso spiega che le sostanze separate conoscono meglio di noi l'*efficacia causale* di Dio, poiché «tanto più si conosce la causalità di una causa e la sua potenza, quanto più numerosi e più grandi (*plures et maiores*) sono gli effetti che di essa conosciamo».⁴⁸

L'Aquinate non dice esplicitamente quali sarebbero gli effetti *più numerosi e più grandi* che le sostanze separate conoscerebbero, ma penso che almeno in parte si può sapere che cosa intendeva dire.

Gli angeli conoscono effetti *più numerosi* perché, oltre a poter conoscere realtà corporee, conoscono anche tante altre sostanze separate, *una schiera innumerevole di angeli*. E in questo modo possono sapere meglio quanto è grande Dio su tutte le cose, poiché creare più realtà esige una maggiore potenza.

Per quanto riguarda gli effetti *più grandi*, è difficile sapere di preciso che cosa intendeva dire, ma direi che si riferisce sia alla perfezione propria delle sostanze spirituali sia alla creazione:

1. Conoscere le creature superiori ci permette infatti di ottenere una miglior conoscenza della potenza di Dio, giacché «la perfezione dell'effetto mostra la perfezione della sua causa: poiché una potenza più grande può portare ad un effetto superiore».⁴⁹

2. Anche conoscere il carattere creato delle creature permette di conoscere meglio la potenza di Dio. Creare, cioè causare l'essere delle creature, è molto più di una semplice trasformazione; tanto grande che solo Dio può creare.

⁴⁷ «Secundum progressionem effectus a causa [...] secundum quod perfectius cognoscitur eius efficacia in producendo res» (*In De Trin* 1, 2).

⁴⁸ «Causalitas alicuius causae, et virtus eius, tanto magis cognoscitur, quanto plures et maiores eius effectus innotescunt. Ex quo manifestum fit quod substantiae separatae causalitatem Dei et eius virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus» (*ScG III*, 49. Ho tradotto sempre *virtus* con *potenza* invece di *virtù*, come fa il traduttore).

⁴⁹ *ScG III*, 69.

Soffermiamoci ora su questa nozione di creazione *dell'essere*, per capire che si tratta di una delle vette della teologia naturale.

In diverse opere san Tommaso presenta la scoperta della causa dell'essere come la terza e definitiva fase del progresso storico della filosofia.⁵⁰ Questo sviluppo segue l'ordine della conoscenza umana e quindi «inizia dalla sensazione e arriva alla conoscenza intellettuale»,⁵¹ in una serie di successive elevazioni della conoscenza umana.

Nella prima fase, i filosofi considerarono solo le *realità sensibili*. Per loro, ogni cambiamento o trasformazione era alterazione, vale a dire, ammettevano solo il *cambiamento accidentale*. Furono incapaci di andare al di là delle *forme accidentali* e poterono scoprire solo la *causalità materiale*. Chi pensa in questo modo, non potrà avere un'idea adeguata di Dio, e se ne parla, lo intenderà come una specie di realtà sensibile, certamente superiore alle altre, ma comunque sensibile. Forse è questa l'origine dell'errore dei manichei di cui parla Tommaso: pensare che Dio è una luce corporea.

Nella seconda fase, i filosofi considerarono anche delle *realità intelligibili*, come le *forme sostanziali*. Si chiesero inoltre dell'*origine delle sostanze* – e non soltanto degli accidenti –, ma, oltre alle cause dei cambiamenti accidentali, trovarono solo quelle dei cambiamenti sostanziali. Non trovarono invece la causa dell'essere. Neanche da questa prospettiva si può avere un'idea adeguata di Dio, perché si presuppone almeno l'esistenza della materia dalla quale sono fatte le cose. Sembra così che la materia stessa non sia creata. E allora in realtà niente è in senso proprio creato: se all'origine delle sostanze c'è un dio, esso è solo un demiurgo che, come una sorta di grande artigiano o artista, a partire dai modelli delle Idee trasforma il materiale *preesistente*. Perciò Gilson ha potuto affermare che il demiurgo «dà tutto all'universo tranne l'esistenza stessa».⁵² E forse è anche in questa prospettiva che si deve inserire l'errore di Varrone circa il modo di essere di Dio: egli affermerebbe che Dio è *l'anima del mondo* perché è incapace di pensare ad una realtà intelligibile che sia separata da quelle sensibili.

Solo nell'ultima fase, che è quella metafisica, la domanda sulla causa e l'origine delle cose è sufficientemente radicale. In essa, cercando le cause dell'ente in quanto ente, si perviene alla conoscenza di una Causa prima, che è Dio, Causa universale delle cose. In *De potentia* 3, 5 san Tommaso include Platone e Aristotele in questa ultima fase.⁵³ Comunque, se si includessero in questa ter-

⁵⁰ *Sth* I, 44, 2; *De pot* 3, 5; *ScG* II, 37; *In Fis* VIII, 2; *De subst sep*, c. 9.

⁵¹ *De pot* 3, 5.

⁵² É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1998⁶, p. 89.

⁵³ «Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent» (*De pot* 3, 5).

za fase, allora bisognerebbe distinguere in essa diversi livelli, poiché i tentativi greci di spiegare la dipendenza del mondo da una Causa Prima non sono una creazione *dal nulla*.

Solo chi dimostra che Dio è causa *di tutto* nelle creature, in quanto le ha create *dal nulla*, raggiunge il limite massimo a cui si può arrivare nella *via causalitatis*, poiché solo allora si capisce veramente che la loro Causa è *infinita*: creare dal nulla, infatti, implica una potenza infinita.⁵⁴

Avendo mostrato qual è il limite del nostro progresso nella conoscenza di Dio nella *via causalitatis*, ci dobbiamo chiedere: dopo tanti sforzi, si conosce qualcosa dell'Essenza di Dio, in modo tale che si possa dire che se ne ha una conoscenza *meno imperfetta*? Sicuramente no, se è vero, come ripetutamente sostiene Tommaso, che alla fine dei nostri sforzi razionali la sua essenza resta assolutamente sconosciuta.

Ma allora, se non ci fa conoscere un po' meglio l'Essenza di Dio, che cosa ci fa conoscere *di Dio* il sapere che Egli è Causa di tutto? Rispondere a questa domanda non è affatto compito facile. Ma tenterò di tratteggiare le linee generali di come secondo me si dovrebbe rispondere. Per farlo, dovremo soffermarci a esaminare che cosa si intende dire quando si parla di potenza di Dio, della creazione o delle azioni di Dio.

3. 2. Cosa ci fa conoscere la via causalitatis

Quando si tratta di una causalità *univoca* (come la generazione di un animale), la conoscenza dell'effetto ci permette di sapere molte cose sulla sua causa. Quando io vedo un cane, ad esempio, posso sapere che chi lo ha generato è pure un cane. Anche quando non ho mai visto il genitore, so che è un cane e più o meno posso sapere che tipo di cane è. Dunque, la conoscenza dell'effetto mi porta ad avere una conoscenza specifica della causa.

Nel caso della creazione, le cose sono assai più complesse, poiché Dio non è una causa univoca, ma analoga (come lo è anche l'arte umana). Conoscendo ciò che Egli ha creato, non è scontato che si possa conoscere il modo di essere di Dio stesso. Per dirlo in modo più chiaro, se io so che Dio ha causato *x*, so certamente che *Dio è causa di x*, ma non necessariamente so che *Dio è x*. Dio ha creato le pietre, ma non è una pietra, così come il creatore della *Pietà* non è una scultura.

Allora, cosa ci fa conoscere il sapere che Dio è causa di tutte le cose? Ma per comprendere la risposta dell'Aquinate sarebbe utile tener presente ciò che al

⁵⁴ «Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis patet. Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens» (*Sth* 1, 45, 5, ad 3).

riguardo era stato detto nei primi secoli del Cristianesimo, sia dai Padri della Chiesa sia dagli autori neoplatonici, ma non è ora possibile farne un resoconto. Penso però che basta soffermarsi sulla questione *che altro si può fare, oltre a rimuovere imperfezioni da Dio*. Di solito si pensava che attribuire a Dio la sapienza o la causalità non era solo negare qualcosa di Lui. Che cosa si intende precisamente dire, allora, quando si afferma “Dio è sapiente” o “Dio è causa di tutto”?

Un breve resoconto delle risposte date all'interno del pensiero patristico si trova in Giovanni Damasceno (ca. 645-750), il quale, essendo l'ultimo Padre di Oriente, in qualche modo riassume la tradizione orientale. Secondo lui, ci sono tre tipi di attribuzioni a Dio, oltre a dire che cosa Egli non è:

Bisogna pensare che ciascuna delle cose che vengono affermate riguardo a Dio non indicano che cosa egli è secondo l'essenza (*κατ'οὐσίαν*), ma manifestano (1) o che cosa <egli> non è, (2) oppure un qualche rapporto (*σχέσιν τινά*) verso (*πρός τι*) ciò che è <a lui> opposto, (3) o qualcuna delle cose che accompagnano la <sua> natura (*τι τῶν παρεπομένων τῇ φύσει*), (4) oppure la <sua> operazione.⁵⁵

Si osservi, in primo luogo, che secondo il Damasceno in nessun caso si tratta di una conoscenza essenziale – in questo egli è un fedele erede della tradizione apofatica della Patristica.

Oltre alla negazione, aggiunge poi, appaiono tre tipi di nomi, che esprimono rispettivamente una *relazione* tra Dio e le creature, qualcosa che *accompagna* la natura di Dio e l'*operazione* di Dio. Non è ora il momento di indagare che cosa intendeva il Damasceno con quelle espressioni, né qual'è la loro storia precedente o successiva. E non esaminerò neanche cosa intendeva dire con l'espressione «qualcuna delle cose che accompagnano la sua natura», che è particolarmente complessa.⁵⁶ Vorrei solo segnalare come san Tommaso riprenda le nozioni di *relazione* e di *operazione*, e quelle collegate di *creazione* e di *potenza*. La tesi che difenderò è che queste quattro nozioni sono strettamente connesse tra di loro, in quanto parlare della *potenza*, dell'*attività* o della *creazione* di Dio, più che modi di attribuirgli qualcosa, sono modi di parlare della *relazione* delle creature con Dio. Pertanto, non ci fa conoscere meglio la sua Essenza, ma solo la dipendenza delle creature da Dio. Vediamolo in ciascuno dei casi.

1. Quando Tommaso parla della *potenza* di Dio, egli chiarisce che non si tratta di potenza intesa come principio del suo agire (come le facoltà umane),

⁵⁵ G. DAMASCENO, *La fede ortodossa*, I, 9, a cura di V. Pazzo, Città Nuova, Roma 1998.

⁵⁶ Penso comunque che essa si può mettere in rapporto con ciò che dice san Tommaso sulle perfezioni pure che *preesistono in Dio in modo eminente*, di cui parlerò nell'ultima sezione. Di fatto, il Damasceno (*La fede ortodossa* I, 9) cita come esempi *buono, giusto e santo*, simili a quelli di san Tommaso.

giacché l'agire di Dio non ha un principio,⁵⁷ ma di potenza quale «principio di ciò che egli produce». Bisogna però fare ancora un'altra importante precisazione. Nel caso delle creature, la potenza intesa nel secondo senso (come principio dell'agire) ha una *relazione reale* con il principiato. Nel caso di Dio, invece, parliamo della sua potenza *come se* ci fosse in Lui una relazione con le creature,⁵⁸ ma in realtà la potenza di Dio non è qualcosa che è in Lui si aggruina alla sua essenza.⁵⁹

Dunque, affermando che Egli è principio di tutte le cose, più che attribuire qualcosa a Dio si attribuisce qualcosa alle creature nel loro rapporto con Dio, cioè in quanto hanno in Lui il loro principio.⁶⁰ Questo suo essere principio viene pensato come una *relazione* tra Dio e le creature, ma in realtà non si può dire che tale relazione sia qualcosa in Dio, che sia reale in Lui: essa è posta dalla nostra conoscenza, che quando pensa al rapporto delle creature con Dio *tende a pensare* che anche Dio è in qualche modo in relazione con le creature. Si tratta dunque di una relazione di ragione.

2. Vediamo ora il caso dell'*operazione* (l'azione, l'attività) di Dio. In primo luogo, bisogna tener presente che quando si parla delle creature si distingue tra le operazioni immanenti (pensare, amare) e quelle transitive (costruire, spingere). L'attività di Dio nel produrre le cose ha un effetto esterno, e quindi sembra essere un'operazione transitiva, cioè quella «che è perfezione di ciò che essa produce». ⁶¹ Il riscaldare, tagliare ed edificare, ad esempio, sono compiuti quando c'è qualcosa che viene riscaldato, tagliato o edificato, e che prima dell'attività non lo era.

⁵⁷ «Manifestum est quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem; non per respectum ad actionem nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, divinam scilicet potentiam et eius actionem» (ScG II, 10).

⁵⁸ «Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad creatorem: et ex hoc ipso quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quae consequitur modum intelligendi, et sic refertur ad rem mediate» (*De pot* 1, 1 ad 10).

⁵⁹ «Essentia Dei sufficit ad hoc quod per eam Deus agat, nec tamen superfluit potentia: quia potentia intelligitur quasi quaedam res addita supra essentiam, sed superaddit secundum intellectum solam relationem principii: ipsa enim essentia ex hoc quod est principium agendi, habet rationem potentiae» (*De pot* 1, 1 ad 9).

⁶⁰ «Cum autem potentia Deo conveniat respectu suorum effectuum; potentia autem rationem principii habeat, ut dictum est; principium autem relative ad principiatum dicitur: manifestum est quod aliquid relative potest dici de Deo in respectu suorum effectuum» (ScG II, 11).

⁶¹ «Est autem duplex rei operatio, ut philosophus tradit, in IX metaphysicae: una quidem quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare» (ScG II, 1).

Nel caso delle cause finite, il perfezionamento dell'effetto (riscaldarlo, tagliarlo) è sempre accompagnato da un'attività nella causa. Il pane viene tagliato grazie al movimento della mano che muove il coltello, e l'acqua si riscalda per mezzo dell'energia contenuta nel fuoco, cioè per mezzo di un movimento di particelle.

Nel caso dell'attività divina, invece, non si può pensare che gli effetti sulle creature debbano essere accompagnati da nuovi moti all'interno della stessa divinità. Sarebbe assai sbagliato pensare, ad esempio, che, per creare, Dio ha preso una decisione e poi ha fatto qualcosa che prima non aveva fatto, appunto creare. Dio non svolge mai un'attività che sia diversa dal suo Essere. La sua attività, quindi, esiste da tutta l'eternità. San Tommaso illustra questo punto rifiutando ciò che chiama *azione intermedia* (*actio media*). Egli spiega questa nozione con l'esempio dell'azione della potenza motoria, che è intermedia tra l'atto della volontà e l'effetto.⁶² Si tratta quindi di un moto che non coincide né con la propria essenza neppure con la propria volontà, ma esige di mettere in atto una potenza: è il caso di un uomo che può camminare ma non sempre lo fa, e una volta che decide di farlo, può passare un po' di tempo fino a quando di fatto lo fa. In Dio, però, non ci può essere un'attività diversa dalla sua Essenza. Altrimenti Egli sarebbe composto, e inoltre ciò significherebbe un cambiamento in Dio stesso, che acquisterebbe una perfezione prima non avuta.⁶³ San Tommaso dunque rifiuta che in Dio ci sia tale azione intermedia.⁶⁴

Quando si parla dell'attività di Dio, dunque, non si parla di quell'azione divina che si identifica con la sua Essenza; altrimenti non avrebbe senso il nostro parlare di una sua attività *nel tempo*. Ma non si parla neanche di un'azione divina che non si identifichi con la sua Essenza, poiché non ce ne sono. Allora, di che cosa si parla? Come ho già accennato, l'Aquinate collega il nostro parlare dell'attività divina con la relazione, ma in questo caso non si tratta della relazione delle creature con Dio:

⁶² «Ostensum est enim supra quod Deus agit voluntate in rerum productione. Non autem ita quod sit aliqua alia ipsius actio media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus ostensum est: sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis» (ScG II, 35).

⁶³ «Et sic agens, in quantum est agens, non est extraneum a genere patientis in quantum est patiens. Unde utriusque est realis ordo unius ad alterum, et praecipue cum ipsa actio media sit quaedam perfectio propria agentis; et per consequens id ad quod terminatur actio, est bonum eius. Hoc autem in Deo non contingit, ut dictum est; et ideo non est simile» (De pot 7, 10 ad 1).

⁶⁴ «Deus autem non agit per actionem mediam, quae intelligatur a Deo procedens, et in creaturam terminata: sed sua actio est sua substantia, et quidquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum» (De pot 7, 10).

Quando si attribuisce a Dio un'azione, in conformità al concetto stesso di azione (che richiede un principio), si attribuisce anche a Lui la relazione che caratterizza ciò che deriva da un principio. Quindi questa relazione è soltanto di ragione.⁶⁵

Anche in questo caso, come si vede, si tratta di una relazione *di ragione*. Non è però quella che si dà tra Dio e le altre cose, ma quella tra Dio e un inesistente principio della sua attività.

3. Anche la creazione è per Tommaso un tipo di relazione. A questo riguardo è importante fare una distinzione, che egli formula così: *creatio active accepta* e *creatio passive accepta*. Si tratta rispettivamente della creazione che si attribuisce a Dio e di quella che si attribuisce alle creature. Cominciamo dalla seconda.

In *Sth* 1, 45, 3 san Tommaso si chiede se la creazione intesa in senso passivo (*passive accepta*) è qualcosa *nelle creature*. In modo apparentemente paradossale egli sostiene che si può dire non soltanto che la creazione esiste realmente nella creatura, ma anche che essa «è una creatura».⁶⁶ Ma che tipo di creatura è? Secondo Tommaso, essa è una *relazione*: «La creazione nelle creature non è altro che una certa relazione verso il Creatore, in quanto è la causa del loro essere».⁶⁷ Qualcuno potrebbe pensare che allora, se la creazione è una creatura, sarebbe ancora necessario parlare della *creazione della creazione*. Questo però sarebbe chiaramente assurdo, poiché esigerebbe a sua volta una creazione della creazione della creazione, ecc. San Tommaso spiega che non è necessario ammettere la creazione della creazione, perché la creazione è una relazione, e questa, non essendo una cosa che esiste per sé, non è creata per sé ma con il soggetto in cui esiste.⁶⁸ Le relazioni, quindi, più che create, si dovrebbero dire *concreate*.⁶⁹

Per *creatio active accepta*, invece, si deve intendere la stessa azione divina; si tratta dunque di qualcosa di non creato. Ma nel parlare dell'azione in questo

⁶⁵ «Cum attribuitur Deo operatio secundum suam rationem quae requirit aliquod principium, attribuitur etiam ei relatio existentis a principio, unde ista relatio non est nisi rationis tantum. Est autem de ratione operationis habere principium, non de ratione essentiae; unde licet essentia divina non habeat aliquod principium neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem» (*De pot* 1, 1 ad 1).

⁶⁶ *Sth* 1, 45, 3 ad 2.

⁶⁷ *Sth* 1, 45, 3.

⁶⁸ Cfr. *ScG* II, 18.

⁶⁹ «Accepta vero passive, sicut dictum est, realiter relatio quaedam est significata per modum mutationis ratione novitatis vel inceptionis importatae. Haec autem relatio, creatura quaedam est, accepto communiter nomine creaturae pro omni eo quod est a Deo. Nec oportet procedere in infinitum, quia creationis relatio non refertur ad Deum alia relatione reali, sed seipsa. Nulla enim relatio refertur alia relatione, ut Avicenna dicit in sua *Metaph.* Si vero nomen creaturae accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit (quod proprie fit et creatur, sicut proprie habet esse), tunc relatio praedicta non est quoddam creatum, sed concreatum, sicut nec est ens proprie loquendo, sed inhaerens. Et simile est de omnibus accidentibus» (*De pot* 3, 3 ad 2).

senso attivo, insieme all'azione divina viene indicata (*cointellecta*) una qualche relazione.⁷⁰ Ora, questa relazione non è reale in Dio stesso: «Per creazione attiva s'intende l'azione di Dio, che poi è la di lui essenza, con in più una relazione verso la creatura. Ma questo rapporto alle creature in Dio non è reale, ma solo di ragione».⁷¹

Riassumendo, abbiamo visto che il nostro parlare della potenza di Dio, della sua attività e della creazione implica aggiungere a Dio alcune relazioni che in Lui sono solo di ragione.⁷² Non si può dire, dunque, che progredire nella *via causalitatis* nella nostra conoscenza della sua Potenza e della sua Attività ci porti ad una miglior conoscenza della sua Essenza, ma solo dei rapporti che le creature hanno con Lui.

4. CONOSCENZA DELL'EMINENZA DI DIO

Nelle sezioni precedenti abbiamo considerato i nomi attribuiti a Dio in senso negativo e quelli che significano un rapporto delle creature con Dio. Oltre a questi nomi *negativi* (Immutabile, Immateriale) e *relativi* (Signore, Creatore) ci sono poi altri, come Sapiente, Buono e Vivente, che si contrappongono a entrambi, in quanto «si applicano a Dio in modo *assoluto* e *affermativo* (*absolute et affirmative*)».⁷³

Per valutare la necessità e l'utilità di questi nomi, penso che sia importante comprendere prima in che modo questi nomi non sono sufficientemente spiegati in base alla causalità.

⁷⁰ «Creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum» (*De pot* 3, 3 ad 2).

⁷¹ «Creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum» (*Sth* I, 45, 3 ad 1).

⁷² In Dio infatti non ci possono essere relazioni reali con le creature, poiché in ogni relazione reale c'è dipendenza tra i due termini relativi e in Dio non si dà una dipendenza rispetto alle creature: «Non enim esse Dei a creatura dependet, sicut nec esse aedificatoris a domo. Unde sicut accidit aedificatori quod domus sit, ita Deo quod creatura» (*De pot* 7, 8 ad 6). San Tommaso non dice semplicemente che in Dio non ci sia una relazione nel senso di accidente. La sua argomentazione è molto più complessa, e in essa fa vedere che in Lui non c'è neanche una relazione che si identifichi con l'essenza stessa di Dio. Altrimenti, «bisognerebbe che l'essenza di Dio per quello che è, fosse in rapporto ad altro: «Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subiecto: cum in ipso nullum sit accidens ut in primo libro ostensum est. Nec etiam possent esse ipsa Dei substantia. Cum enim relativa sint quae secundum suum esse ad aliud quodammodo se habent, ut philosophus dicit in praedicamentis, oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod autem ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet: cum nec esse nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens. Et sic non esset per seipsum necesse-esse, ut in primo libro ostensum est. Non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in Deo» (*ScG* II, 12).

⁷³ *Sth* I, 13, 2.

4. 1. *Al di là della via causalitatis*

Per mostrare l'insufficienza di una spiegazione di ogni nome divino in termini di causalità, è assai illuminante l'articolo 2, 1 del *De veritate*. In esso, Tommaso distingue quattro modi di spiegare l'attribuzione della scienza a Dio, ma penso che le sue osservazioni siano valide per tutti gli attributi assoluti e affermativi. L'Aquinate collega le diverse spiegazioni con quelle precedenti per mezzo dell'espressione *ideo* ("perciò"), per far capire che i problemi apparsi in una spiegazione sarebbero il motivo per cui alcuni hanno proposto la teoria successiva.

1. Ci fu in primo luogo un modo antropomorfico di parlare di Dio, proprio di coloro che, «essendo incapaci, con il proprio intelletto, di andare oltre il grado della scienza creata, ritennero che la scienza sia in Dio come una specie di disposizione aggiunta alla sua essenza (*dispositio addita essentiae eius*), così come lo è in noi». ⁷⁴ In questo modo, si negherebbe la semplicità di Dio, poiché in Lui la Scienza non si identificerebbe con l'Essenza, ma sarebbe una *disposizione aggiunta*, come nel caso dell'uomo, per il quale la scienza è un *abito*. In Dio ci sarebbe dunque composizione di sostanza e accidente, ed Egli non sarebbe il suo stesso Essere, ma solo parteciperebbe ad esso. ⁷⁵

2. Per evitare tale antropomorfismo, alcuni hanno reagito in un modo che san Tommaso spiega così: «E perciò (*et ideo*) altri dissero che, per il fatto che attribuiamo a Dio la scienza, o qualcosa di simile, non poniamo nulla in lui (*nihil in eo ponimus*), ma indichiamo che egli è causa della scienza nelle cose create». ⁷⁶ Secondo Tommaso, questa interpretazione di "Dio è x" come

⁷⁴ «Quidam enim suo intellectu modum creatae scientiae transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiae eius, sicut et in nobis est; quod est omnino erroneum et absurdum» (*De ver 2, 1*, tr. it. di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005).

⁷⁵ «Hoc enim posito, Deus summe simplex non esset; esset enim in eo compositio substantiae et accidentis; nec iterum ipse Deus esset suum esse: quia, ut dicit Boetius in libro de hebdomadibus, quod est, participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Si ergo Deus participaret scientiam quasi dispositionem adiunctam, ipse non esset suum esse, et ita ab alio esse haberet, quod esset sibi causa essendi; et sic non esset Deus» (*De ver 2, 1*).

⁷⁶ «Et ideo alii dixerunt, quod per hoc quod Deo scientiam attribuimus, vel aliquid huiusmodi, nihil in eo ponimus; sed significamus eum esse causam scientiae in rebus creatis». (*De ver 2, 1*). Questa seconda opinione appare anche nei sconosciuti articoli di *In 1 Sent 2, 1, 3, Sth 13, 2* e *De pot 7, 5*, in cui san Tommaso rifiuta l'interpretazione di "Dio è buono" come "Dio è causa della bontà". San Tommaso non spiega perché questa interpretazione servirebbe a evitare l'attribuzione di molteplicità o composizione a Dio, ma penso che il motivo sarebbe che il rapporto tra la causa e l'effetto, nel caso di Dio e le creature, non è una relazione dalla parte di Dio.

“Dio è causa di x” può essere una parte della spiegazione, ma non tutta.⁷⁷ Altrimenti non ci sarebbero motivi per attribuirgli alcune cose e non invece altre:

Dio, come è causa dei beni, così è anche causa dei corpi. Quindi se col dire “Dio è buono” nient’altro si vuol significare se non che “Dio è causa del bene”, si dovrebbe poter dire ugualmente che Dio è corpo, perché è causa dei corpi.⁷⁸

3. San Tommaso continua dicendo: «E perciò (*et ideo*), altri dissero che la scienza e altre cose del genere si attribuiscono a Dio per una certa analogia di proporzione, nello stesso modo in cui gli si attribuisce l’ira o la misericordia». ⁷⁹ Le perplessità suscitate dall’interpretazione in termini di “è causa di x” porterebbe alcuni a spiegare “Dio è x” come “Dio agisce come x”. Ma neanche questa esegesi è accettabile per l’Aquinat. Infatti, «secondo questa opinione, la scienza verrebbe attribuita a Dio solo metaforicamente [...], il che, al dire di Dionigi e degli altri santi, ripugna».

4. San Tommaso conclude presentando la sua opinione, sempre in opposizione a quelle precedenti: «E quindi (*et ideo*) bisogna dire in un altro modo, [cioè] che la scienza, attribuita a Dio, designa qualcosa che esiste in Dio (*significat aliquid quod in Deo est*); e similmente [designa qualcosa anche] la vita, l’essenza e altre cose del genere». ⁸⁰

Come ho mostrato altrove, ⁸¹ questa espressione *aliquid quod in Deo est* è una di quelle che usa Tommaso in questo contesto per ribadire che gli attributi divini quali sapienza, bontà e vita non sono riducibili a semplici negazioni (“non è ignorante, cattivo o inerte”) o a attribuzioni causali (“è causa della sapienza, bontà e vita”). Quando essi si attribuiscono a Dio, dunque, si sta parlando di *qualcosa che è in Lui*; o, come ripete molte volte l’Aquinat, si parla di qualcosa che preesiste in Lui *in modo eminente*. ⁸²

Possiamo ora capire che ci potrà anche essere progresso nella conoscenza

⁷⁷ «Sed quamvis haec possit esse aliqua ratio veritatis huius propositionis, qua dicitur: Deus est sciens, quia scientiam causat, ut Origenes et Augustinus dicere videntur; non tamen potest esse tota ratio veritatis» (*De ver 2, 1*).

⁷⁸ «Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum, unde, si nihil aliud significatur, cum dicitur Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum» (*Sth 1, 13, 2*). ⁷⁹ *De ver 2, 1*.

⁸⁰ «Et ideo aliter dicendum est, quod scientia Deo attributa, significat aliquid quod in Deo est, et similiter vita et essentia et cetera huiusmodi» (*De ver 2, 1*).

⁸¹ Cfr. il mio *La preesistenza delle perfezioni in Dio*, cit.

⁸² «Supra ostensum est quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt» (*Sth 1, 13, 6*). «Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiore» (*Sth 1, 13, 2*).

di Dio mostrando nuove perfezioni che si possono attribuire a Dio in modo eminente. Vediamo ora come si può fare.

4. 2. *Il progresso nella via eminentiae*

Per comprendere questa dimensione della triplice via, sarà utile tornare sulla distinzione di tre tipi di nomi: negativi, relativi e affermativi assoluti, ed esaminare il loro rapporto con le tre dimensioni della triplice via: rimozione, causalità (o affermazione) ed eminenza. È patente che nei nomi *negativi* appare la rimozione, e che i nomi *relativi* sono proprio quelli che si applicano a Dio in quanto Egli è Causa delle creature. Sembrerebbe quindi naturale collegare i nomi assoluti e affermativi con la terza dimensione della via: l'eminenza. E, in questo modo, si potrebbe mettere in rapporto ciascuno dei tipi di nome con una dimensione della via. Questo però non è ciò che fa lo stesso Tommaso. Per lui, la rimozione e la causalità non appaiono *solo* in rapporto a quei due primi tipi di nomi, ma servono anche per dare una spiegazione dei nomi assoluti e affermativi.

Prendiamo come esempio "Dio è sapiente", una di queste attribuzioni di un nome assoluto e affermativo. Per capire il modo in cui ciascuna delle tre dimensioni della via viene coinvolta in tale affermazione, è particolarmente chiaro ciò che l'Aquinate dice in *De pot* 7, 5 ad 2:⁸³

1. La *causalità* spiega perché possiamo *affermare* che Dio è sapiente: le perfezioni dell'effetto devono in qualche modo preesistere nella causa, e quindi «la sapienza che procede da Lui» si può spiegare solo ammettendo che anche Lui è sapiente. (Questa argomentazione evidentemente non vale per le cosiddette perfezioni miste, come essere una pietra: Dio le ha create, senza essere una pietra).

2. Si potrebbe anche *negare* che Dio sia sapiente, intendendo per "sapienza" ciò che si trova nelle creature: «Poiché Dio non è sapiente come noi lo comprendiamo e lo affermiamo, si può con verità negarlo e dire che Dio non è sapiente». Serve quindi la *rimozione* come uno strumento per purificare gli attributi prima di affermarli di Dio.

3. Si può negare che Dio sia sapiente (nel modo imperfetto e limitato in cui sono sapienti le creature) perché "sapienza" non è un modo adeguato di esprimersi per parlare dell'*eminenza* in cui le perfezioni sono presenti in Dio: «Dal

⁸³ «Et ideo, secundum doctrinam Dionysii, tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminetius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens» (*De pot* 7, 5 ad 2).

momento che tale negazione non comporta che Egli non sia senza sapienza, ma piuttosto che egli la possiede in modo sovremenente, è opportuno dire che egli è sovrasapiente (*supersapiens*)».

La stessa connessione tra affermazione, negazione ed eminenza si può applicare a tanti altri attributi divini: a tutti quelli che si corrispondono con le cosiddette *perfezioni pure*. Essi vengono espressi con i termini «che indicano in assoluto una perfezione», ⁸⁴ che sono, come disse sant'Anselmo, quelli che esprimono «ciò che è meglio essere che non essere», ⁸⁵ e che quindi non includono nel loro significato nessuna imperfezione. ⁸⁶ Un compito importante della teologia naturale è proprio determinare quali sarebbero queste perfezioni pure. Per farlo, dobbiamo guardare alle perfezioni create e decidere quali tra di esse sono tali che non implicano in nessun modo imperfezione. Pensiamo ad esempio a *veloce* o *grande*, che possono essere perfezioni di cose. Così, lodiamo un cavallo veloce o un gelato grande. In realtà, però, non si può dire in genere che sia meglio essere veloce o grande (in senso quantitativo) che non esserlo. Di fatto, esse sono determinazioni proprie *solo* di realtà corporee. Se ci sono sostanze spirituali, quindi, esse non saranno né veloci né grandi; ma non esserlo non è per loro un'imperfezione.

Ci sono invece altri attributi che è meglio sempre essere che non essere. Da una parte, le cosiddette perfezioni trascendentali: essere, verità, bontà (lasciamo da parte l'unità, perché è un attributo negativo). D'altra parte, alcune perfezioni non trascendentali (perché non sono comuni a tutte le cose): vivente, sapiente, giusto, misericordioso, ecc.

Per comprendere quali sono queste perfezioni pure che non sono trascendentali è utile esaminare le divisioni più generali che facciamo tra le realtà materiali: 1) differenziamo tra le realtà viventi e quelle inerti, considerando più perfette le prime; 2) gli animali si considerano più perfetti dei vegetali in quanto possiedono conoscenza sensibile; 3) distinguiamo le creature razionali (spirituali) da quelle irrazionali. Vediamo quindi che la vita e le sue operazioni, sensibili o immateriali, sono quelle che indubbiamente consideriamo perfezioni.

Se ora andiamo a vedere quali sono i termini assoluti e affermativi che si attribuiscono a Dio, si può osservare che si tratta di solito, se non sempre, proprio di attributi legati alla vita, alla conoscenza e agli abiti intellettuali (intelligente, sapiente), e alla volontà e agli abiti morali (giusto, misericordioso).

⁸⁴ ScG I, 30.

⁸⁵ «Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum» (ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, cap. 5).

⁸⁶ Cfr. C. JOURNET, *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, a cura di D. Valeri, Ed. di comunità, Milano 1947, p. 17; J. F. WIPPEL, *Thomas Aquinas on What Philosophers Can Know About God*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 66 (1992), p. 282.

Bisogna tener presente, però, che i termini che adoperiamo sono sempre – anche in teologia naturale – presi dalla nostra conoscenza delle realtà corporee, e nel loro significato resta traccia di questa loro origine. Se il loro significato include sempre qualcosa di imperfetto, si dovrà essere attenti nell'attribuire a Dio attributi come la sapienza, la vita o la giustizia. Sebbene tali perfezioni pure non necessariamente si mescolino con imperfezioni, di fatto noi le troviamo sempre realizzate in modo imperfetto. Ad esempio, la vita noi la percepiamo in un primo momento come *mortale*, poiché tutte le cose viventi che vediamo sono mortali. Ci rendiamo conto però che ci potrebbero essere dei viventi che non periscono, poiché il concetto di vivere non implica di per sé il perire.

Pertanto, un secondo compito della teologia naturale dovrà essere *purificare* le perfezioni prima di attribuirle a Dio:⁸⁷ «Poiché ciò che in Dio esiste senza alcuna imperfezione si riscontra nelle creature [congiunto] con qualche difetto, ne segue che, se attribuiamo a Dio qualcosa che riscontriamo nelle creature, occorre che [ne] eliminiamo tutto ciò che appartiene all'imperfezione di modo che rimanga solo ciò che c'è di perfetto».⁸⁸ Di fatto, san Tommaso dedicherà molti sforzi a tale lavoro di ripulitura.

Un esempio particolarmente rilevante è la purificazione delle nozioni di sostanza ed essere per poterle attribuire a Dio. Già nel suo giovanile commento alle *Sentenze* aveva detto: «Dio non esiste al modo di questi esistenti, ma in lui c'è eminentemente la natura dell'entità».⁸⁹ E nella prima questione del *De potentia* spiegherà che, poiché l'essere delle cose non è sussistente, prima di attribuire l'essere a Dio bisogna rimuovere dalla sua nozione questo *non essere sussistente*. Allo stesso modo, poiché quando parliamo della sostanza la intendiamo sempre come *sostrato* rispetto a qualcosa, prima di dire che Dio è una sostanza si dovrebbe rimuovere dalla nozione di sostanza l'essere necessariamente sostrato,⁹⁰ altrimenti in Lui ci sarebbe complessità.

Nelle sue *Summae*, Tommaso procede in modo sistematico alla purificazione delle nozioni prima di attribuirle a Dio. Quando parla della Bontà, l'Intelligenza, la Volontà, ecc., egli tiene costantemente presente la necessità di

⁸⁷ «Et quia in ipsum devenire non potest nisi ex effectuum similitudine; neque in creaturis invenit aliquid summe perfectum quod omnino imperfectione careat: ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis, ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit; ita tamen quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adiungitur, totum a Deo amoveatur» (*De pot* 1, 1).

⁸⁸ «Illud quod in deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu invenitur; propter hoc oportet ut si aliquid in creaturis inventum deo attribuamus, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod perfectionis est» (*De ver* 2, 1 ad 4).

⁸⁹ *In 1 Sent* 3, 1, 1 ad 1.

⁹⁰ «Verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens; substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subiectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiae non ratione substandi; esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret» (*De Pot* 1, 1).

rimuovere da Dio il modo imperfetto in cui tali perfezioni si riscontrano tra le creature. Sia nella *Summa contra gentiles* che nella *Summa theologiae* si può vedere un piano metodico di purificazione dei diversi attributi.

In conclusione, secondo Tommaso nella *via eminentiae* si può parlare di *progresso* nella conoscenza di Dio, in due modi. Da una parte, scoprendo nuove proprietà che si possono attribuire a Dio. Dall'altra, mostrando sempre meglio quali sono i *modi imperfetti* che vanno rimossi prima di affermare di Dio un attributo. Il limite massimo a cui si può arrivare in questo modo è mostrare che Dio è eminente rispetto a tutte le cose («aliis supereminens»),⁹¹ poiché Egli possiede in modo eminente ogni vera perfezione.

5. CONCLUSIONE

Abbiamo visto che il limite massimo nella via della rimozione è distinguere Dio da tutte le cose; nella via della causalità, mostrare che è la causa di tutto; e nella via di eminenza, vederlo come superiore ad ogni altra realtà.

Dopo tanti sforzi, cosa conosciamo di Dio? Abbiamo almeno intravisto la sua Essenza? La abbiamo conosciuta almeno imperfettamente? La risposta di san Tommaso è decisamente *apofatica*. E, curiosamente, la dottrina dell'incomprensibilità *assoluta* dell'Essenza di Dio viene presentata esplicitamente ogni volta che Tommaso parla di progresso nella conoscenza di Dio. Come ho detto all'inizio, i passi in cui egli spiega il progresso nella conoscenza di Dio sono *De trinitate* 1, 2 e *ScG* III, 49. Entrambi i passi, come per evitare ogni possibilità di equivoci, finiscono con dichiarazioni chiaramente apofatiche:

1. In *De trinitate* 1, 2, dopo aver presentato i tre punti di vista dai quali si può considerare il rapporto tra Dio e le creature, esaminati in questo articolo, continua dicendo: «E così la mente umana progredisce in tre modi nella conoscenza di Dio, per quanto non arrivi alla conoscenza dell'essenza ma solo a quella dell'esistenza».⁹²

2. Nella *Summa contra gentiles* è ugualmente esplicito. Afferma in primo luogo che «dagli effetti noi arriviamo a conoscere che Dio esiste, che è causa degli altri esseri, che è superiore a tutti e distinto da tutte le cose. Questo è il limite estremo e perfettissimo della nostra conoscenza in questa vita». Ma poi aggiunge: «Come si esprime Dionigi, "noi ci uniamo a Dio come a uno sconosciuto" (*De Mystica Theol.*, cc. 1 e 2). Ciò avviene perché di lui sappiamo "ciò che non è", mentre rimane ignoto del tutto (*penitus manet ignotum*) quello che egli è».⁹³

⁹¹ *ScG* I, 14.

⁹² «Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum» (*In De Trin* 1, 2).

⁹³ «Per effectus enim de Deo cognoscimus quia est et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro de mystica theologia, cum Deo quasi ignoto

Vista l'insistenza con cui l'Aquinate ribadisce la nostra impossibilità di conoscere l'essenza di Dio, sia pure parzialmente, sorprende che i più importanti interpreti di san Tommaso siano caduti in ciò che si potrebbe chiamare una lettura *razionalista* o *essenzialista* delle opere tomiste. Come ho detto all'inizio, ciò probabilmente deriva dal pensare che altrimenti non si potrebbe fare teologia naturale. Spero questo articolo possa servire per mostrare invece che la teologia naturale che fa Tommaso – ed è evidente che ne fa tanta – non cerca di comprendere sempre meglio l'Essenza di Dio, ma solo di trovare nuove perfezioni da attribuire a Dio, nuovi nomi divini. Il nostro progresso consiste nel mostrare altri attributi che possono essere affermati di Dio, in quanto in Lui preesistono in modo eminente le perfezioni significate da tali nomi.⁹⁴ Il modo eminente in cui preesistono in Dio, però, resta a noi sempre sconosciuto.

Alcuni forse penseranno che non vale la pena sforzarsi tanto, se alla fine non possiamo cogliere nulla dell'Essenza di Dio. San Tommaso sarebbe d'accordo sul fatto che il risultato è insoddisfacente, poiché parlare di Dio senza poter conoscere la sua Essenza non appaga il desiderio di vedere Dio. Di fatto, egli stesso considerava paglia tutto ciò che aveva scritto – anche le sue pagine di carattere teologico! –, se paragonato con ciò che *vide* il 6 dicembre 1273, pochi mesi prima della sua morte, in una visione di cui non voleva né poteva parlare. Ma Tommaso pensava comunque che vale la pena lo sforzo razionale per arrivare fin dove si possa: «Poiché la perfezione dell'uomo consiste nel congiungersi a Dio, è necessario che l'uomo si protenda verso le cose divine, per quanto è possibile, con tutto ciò che è in suo possesso».⁹⁵ Scrivendo questo, Tommaso probabilmente ricordava le parole di Aristotele: «Per quanto poco noi possiamo attingere delle realtà incorruttibili, tuttavia, grazie alla nobiltà di questa conoscenza, ce ne viene più gioia che da tutto ciò che è intorno a noi, così come una visione pur fuggitiva e parziale della persona amata ci è più dolce che un'esatta conoscenza di molte altre cose per quanto importanti esse siano».⁹⁶ Se queste parole sono valide per quanto riguarda le realtà incorruttibili in genere, quanto più lo saranno riguardo allo stesso Dio!

ABSTRACT: *Thomas Aquinas sustains repeatedly that the essence of God is incomprehensible, though this thesis was never fully understood in all its radicalism since it appeared that it would prevent the development of a natural theology. This article shows that in Thomas' opinion, by means of the "triple way", (affirmation, denial, elevation) a rational knowledge of God is possible. This knowledge can progress, even if through all our efforts, the Essence of God still remains absolutely unknown.*

KEYWORDS: *Thomas Aquinas, apophatism, knowledge of God, triple way.*

coniungimur: quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum» (ScG III, 49).

⁹⁴ Ho sviluppato questa idea nel già citato articolo *La preesistenza delle perfezioni in Dio*.

⁹⁵ In *De Trin* 2, 1.

⁹⁶ *De part anim*, 1, 5, 644b 32-36.